

УДК 101.1:316.3 + 930.1+ 115

Время истории: к проблеме антропологических оснований философско-исторического знания

О. В. Новикова, кандидат философских наук, доцент*

Предметом рассмотрения является влияние антропологической темы на становление философии истории. С этой целью осуществляется экспликация понятий хронотопа, а также и социального, и социально-исторического времени. Обращается внимание на специфику понимания социального пространства-времени как хронотопа в мифологическом сознании, характеризуются особенности онтологических представлений о времени в философских воззрениях древнего Востока и античности. В этой связи автор артикулирует значение антропологической темы в становлении исторического сознания общества в целом и, в частности, в становлении теологии, а в перспективе — и философии истории. В числе мыслителей, идеи которых сыграли конституирующую роль в оформлении этих систем знания, в статье рассматриваются Аврелий Августин и Иоахим Флорский. В заключение автор приводит альтернативные оценки, характеризующие отношение к настоящему времени в обществе, обращая внимание не только на теоретическое, но и на практически-действенное значение осмысления этой проблемы.

Ключевые слова: историческое сознание, теология истории, философия истории, социальное пространство, социальное время, социально-историческое время, хронотоп, космоцентризм, исторический цикл, христианская идея истории, личностное измерение истории.

Time of History: the Problem of Philosophical and Anthropological Foundations of Historical Knowledge

O. V. Novikova, PhD in Philosophy, Associate Professor

The article is devoted to the explication of the influence of the anthropology on the foundation of the philosophy of history. According to this the author reveals the terms of the chronotope, the social and the socio-historical time. The issue is focused on the particularities of the interpretation of the social space-time as the chronotope in mythological worldview and characterizes the special aspects of the ontological ideas of time in the Ancient and Ancient Eastern philosophy. Therefore the author emphasizes the role of the anthropological discourse in the foundation of the historical consciousness of the mankind in whole and especially in the foundation of the theology of history and then philosophy of history. These systems of knowledge inspired by the ideas of Aurelius Augustinus and Gioacchino da Fiore are also taken under consideration. In summary the author follows the alternative points of view at the problem of the present social time.

Keywords: historical consciousness, theology of history, philosophy of history, social space, social time, sociohistorical time, chronotope, cosmocentrism, historical cycle, Christian idea of history, personal dimension of history.

«Что же такое... время?

Пока никто меня о том не спрашивает,
я понимаю, нисколько не затрудняясь;
но коль скоро хочу дать ответ об этом,
я становлюсь совершенно в тупик».

Августин Аврелий (Блаженный)

Центральное понятие философии истории — понятие времени, без которого в принципе невозможно существование системы наших знаний о развитии общества. Тем самым в философии истории речь идет не просто о концепте времени как таковом, а о социально-историческом или, шире — социальном времени как форме исторического бытия человека. В этой связи естественным является

постановка вопроса о специфике антропологического компонента в структуре философско-исторического знания.

Социальное бытие характеризуется рядом атрибутивных, неотъемлемых свойств. Среди них — социально-историческое развитие, которое проявляется в разнообразных формах его качественного изменения — социальной эволюции, революции, прогрессе, регрессе и др. Особое значение среди атрибутов социального бытия отводится социальному пространству и времени. Что они собой представляют? Для ответа на этот вопрос обратимся к атрибутивной (реляционной) концепции пространства и времени, которая характерна для современной науки. В этой концепции про-

* Доцент кафедры философии и методологии науки ФФСН БГУ.

странство и время рассматриваются как неотъемлемые свойства бытия, зависящие от его вида и специфики, в отличие от конкурирующей с ней субстанциальной концепции, в которой пространство и время рассматриваются как самостоятельные сущности. Так, сторонник субстанциальной концепции Г. Риккерт характеризует пространство и время как своего рода «вместилища»: «Всякое расположенное в пространстве или заполняющее определенный промежуток времени образование имеет этот характер непрерывности» [1, с. 62]. В рамках атрибутивной концепции становится понятным, что поскольку существует многообразие форм бытия, постольку можно говорить о своеобразии астрономического (календарного), биологического и социально-исторического пространства и времени. Кроме того, очевидным становится и то, что пространство и время являются взаимно дополнительными в характеристике объектов.

Такое понимание диалектики пространства и времени нашло отражение во введенном в начале XX в. немецким математиком Г. Минковски понятии пространственно-временного континуума. Его суть в том, что при рассмотрении положения объекта используются как необходимые и дополнительные три пространственные координаты (длина, ширина и высота) и одна временная координата, отмечающая его положение в настоящем. В итоге объект характеризуется комплексно как находящийся «здесь» и «теперь», тем самым как обладающий измерениями единого пространства-времени.

В философии и социально-гуманитарных науках понятию пространственно-временного континуума соответствует понятие *хронотопа* (от др. греч. Χρόνος — «время» и τόπος — «место»), фиксирующее существование единого «времени-пространства». Данный концепт, введенный в научный оборот М. М. Бахтиным, использовался для характеристики действия в художественном произведении, однако в дальнейшем вышел за пределы категориального аппарата литературоведения и приобрел статус философской категории. При рассмотрении явлений социального бытия она фиксирует их существование одновременно как в социальном пространстве, так и во времени. Истоки представлений о хронотопе находят в мифологических сюжетах древности, в которых круг очерчивал жизненное пространство человека в природном космосе, одновременно выступая символом возвращающегося времени.

В рамках атрибутивной концепции социальное пространство можно рассматривать как форму существования социального бытия, характеризующую взаимное расположение социальных объек-

тов, их протяженность, структурность и специфику взаимных связей. В частности, пространственные параметры присущи всем взаимодействующим элементам социальной структуры общества — демографическим, этническим, территориальным и другим общностям. При этом необходимым онтологическим условием пространственной координации является иерархическое строение общества, существование «верхних», «средних» и «нижних» слоев, вертикальных и горизонтальных каналов социодинамики.

Социальное время, в свою очередь, выступает как форма существования социального бытия, характеризующая его динамизм и процессуальность, последовательность смены состояний социума и разнообразие ритмов изменений в различных сферах жизни общества. Учитывая, что социальное время способно фиксироваться общественным сознанием и становиться достоянием исторической памяти человечества, его можно квалифицировать как **социально-историческое время**. А поскольку в истории события всегда происходят в определенном месте и в соответствующее время, то можно говорить о картине исторического развития общества как динамике социально-исторических хронотопов.

Так, в мифологическом сознании древнего человека, воспринимавшего окружающий мир как пространство, в котором сосуществуют и взаимодействуют одновременно и природные, и высшие — сакральные силы, мир рассматривался как единая синкретичная *мифореальность*. Для нее было характерно особое состояние социально-исторического времени.

Во-первых, это время имело локальный характер, характеризуя особенности существования относительно автономных общностей людей — патриархальной семьи, рода, племени со своим укладом жизни, системой хозяйствования, тотемной религией, ритуалами, задающими определенный ритм жизни. Во-вторых, ритмы социальных процессов на ранних стадиях развития человечества были замедленными, что типично для традиционных обществ, отличающихся воспроизводством уклада совместной жизни. В-третьих, социально-историческому времени этой эпохи были свойственны повторяемость и возвратность, соответствующие циклической динамике и повторяемости природно-космических процессов. Эти атрибуты социально-исторического времени нашли отражение в сезонных ритуальных праздниках. В-четвертых, это время носило не кумулятивный, а прерывный характер, выражающийся в относительно кратковременном существовании племен, этносов, государств, царств, что обуславливалось частыми войнами, кризисами, природными и со-

циальными катаклизмами. В частности, согласно А. Тойнби, Л. Н. Гумилеву и некоторым другим исследователям длительность этого периода составляла XII—XIV столетий.

Эти особенности характерны и для воззрений на общество древнего Востока. Так, в древней Индии возникает идея «колеса истории», а в древнем Китае у Конфуция — идея «возврата имен», характеризующие «циклизм» в рассмотрении способа социального бытия. Для имеющей давнюю историю древнекитайской цивилизации, являющейся классическим образцом традиционного общества, было свойственно уважение к древности — гу, означавшее уважение к традиции, но не было характерно чувство исторического времени. Бытие не во времени, а в вечности более соответствует духу древнекитайской философии. Не случайно для философии Конфуция принципиально было «передать, а не создавать, верить древности и любить ее» («Лунь юй», VII, 1). Об этом свидетельствуют его слова: «Я продолжаю — не творю; я верю в древность и люблю ее чистосердечно» [2, с. 36].

Замкнутое пространство, фиксирующее границы царств и регионов, и цикличное время свойственны для древнекитайского хронотопа. Поэтому будущее рассматривалось как бывшее, но утерянное состояние социума, к которому следует стремиться как к соответствующему исходному, идеальному значению «имени». Не способствовало становлению философско-исторического взгляда на развитие общества во времени и понимание человека как существа, для которого определяющим является следование традиции, а не ее модернизация или, тем более, ломка. Об этом красноречиво говорит даосский принцип «У-вэй» — принцип *недеяния*, что, впрочем, совсем не означает бездействия. Древнекитайская философия понимает человека как способное к социальной адаптации и прагматически мыслящее, обладающее ответственностью перед коллективом за свои поступки существо и требует от него строгого выполнения имеющих консервативный характер ритуалов — *ли* и моральных предписаний. Установку на единство человека с природой в его жизни и поступках передают слова Лао-цзы: «Человек следует земле. Земля следует небу. Небо следует Дао, а Дао следует естественности» [3, с. 183].

В целом для воззрений на развитие общества, существовавших в древнем мире, как восточном, так и античном, характерен космоцентризм. История оказывалась погруженной в вечность, в которой отсутствует «связь времен», а единственной формой динамики событий становится круговорот. Как отмечает А. Ф. Лосев, «античное понимание историзма будет складываться по типу вечно-

го круговращения небесного свода, т. е. будет тяготеть к тому типу историзма, который мы выше назвали природным историзмом. Здесь именно природа будет моделью для истории, а не история — моделью для природы» [4, с. 19]. Тем самым «природный историзм» античного мышления — это натуралистическая интерпретация исторических событий, не позволяющая выйти на уровень метаистории и выработать содержательную философскую конструкцию исторического процесса.

В мировоззрении античности человек и общество рассматриваются как органические части единого природного Космоса, обладающего, в отличие от мирового Хаоса, внутренней организацией, упорядоченностью и целесообразностью существования. В частности, у Платона и Аристотеля *полис* как форма организации политической жизни и *ойкос* как форма организации хозяйственной жизни характеризуются самодостаточностью в обеспечении жизни граждан именно потому, что наделены свойствами Космоса. При этом для греков все же было характерно *отсутствие исторического взгляда на общество*. Хотя в античном мире существовала развитая историография (Геродот, Фукидид, Страбон), стремившаяся соответствовать нормам хронологического описания событий, во взглядах на общество продолжали господствовать возникшие еще в мифологическом сознании модели «вечного возвращения», «мирового года», «мирового круговорота», означавшие, что время синтеза исторического и философского знания еще не пришло. Хотя на пути к этому первый шаг уже был сделан.

Он был связан с тем, что в воззрениях древних греков появляются зачатки личностного измерения общества и понимания *социальной сущности человека*. Об этом свидетельствуют известные слова Аристотеля, согласно которому «человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек» [5, с. 378]. Более того, о понимании древними греками связи времени с социальной деятельностью людей можно судить по тому, что они различали понятия Хронос — формальное, астрономическое время и Кайрос — подлинное, наполненное содержанием и смыслом время [см. 6, с. 217].

Тем не менее говорить о постановке проблемы роли человека в истории еще рано. Как члены полиса греки обладали определенными гражданскими правами, позволявшими им в суде отстаивать свои индивидуальные интересы, определяя тем самым «лицо» данного общества. Но амбивалент-

ное положение античного человека в социуме, по словам видных британских исследователей конца XVIII — начала XIX в. А. Фергюссона и Б. Констана, в том, что для древнего грека или римлянина личность была ничем, а народ — всем. Поэтому «в греческой философии не было сколь-нибудь ясной идеи личности. Проблески ее появляются у стоиков» [7, с. 19], причем появляются в поздний, эллинистический период ее существования.

В эллинистический период древнегреческой истории, а затем в период императорского Рима начинает складываться также идея всемирной истории, подспудно подводящая к необходимости отказа от локального исторического времени. Большое значение для становления нового социального времени имело христианство, не только концептуально оформившее идею единого человечества и, соответственно, единой мировой истории, но и выработавшее представление о «стреле времени» — его поступательности, преемственности (поскольку речь идет о мировой истории, а не о судьбе отдельных народов и государств) и линейной направленности. Более того, в становлении средневекового и новоевропейского социального времени исключительную роль сыграла его социально-психологическая детерминация, обозначившая драматизм истории, ее насыщенность событиями, которые определяют судьбу человека. Тем самым наряду с социальным временем была заложена идея экзистенциального измерения времени.

В частности, известный историк-медиевист А. Я. Гуревич писал: «Личностное сознание в древности, видимо, еще не было развито и не стало предметом пристальных размышлений. Человек не осознавал себя личностью, не воспринимал в этом качестве и своих языческих богов, которые мыслились как некие персонифицированные силы, а не индивиды. Человек подчинен безличной высшей силе — судьбе, которой он не в состоянии противостоять. Прекрасное, гармоничное и пропорциональное тело античной скульптуры не индивидуализировано, и душа не выражает единичности человека, сосуда, содержащего это божественное начало. Внутреннее, психологическое содержание человека в эллинской Античности не было предметом напряженных исканий и исследований» [8, с. 266—267].

Решающий шаг в становлении философско-исторического знания был сделан Аврелием Августином. По словам А. Я. Гуревича, в его лице «христианство существенно продвинулось в освоении «внутреннего пространства» индивида и в углублении понятия личности. Было по-новому осмыслено человеческое Я — единство сознательной и водящей субстанции, разумной и эмоцио-

нальной личности. В противоположность античной сосредоточенности на судьбе, как бы «освобождавшей» индивида от личной ответственности за собственную жизнь и поступки, Августин заявляет: «Ego, non fatum, non fortuna, non diabolus» («Я, а не рок, не судьба и не дьявол»)» [8, с. 267].

В своей основе средневековое европейское общество — это феодальное, традиционное общество. В нем человек подчинен регламентирующим его жизнь строгим церковным и сословным нормам, без учета которых невозможно понимание смысла происходящего. Поэтому средневековому социуму присущи отношения подчинения индивида обществу: как член сословия человек является подданным государства, а как христианин — подданным церкви. Однако христианская идея индивидуального спасения способствовала постепенному признанию зависимости не только человека от государства, церкви, общества, но и обратной зависимости.

Решающее значение для духовной культуры Европы имел тот факт, что становление идеи личности оказалось в непосредственной корреляции с возникновением «христианской идеи истории». В христианских представлениях об обществе Средневековья произошел качественный сдвиг в вопросе о том, *как* существует общество и можно ли выделить некоторый временной стандарт происходящих в нем перемен. Характерные для космоцентрической картины мира и правомерные при истолковании природных процессов циклические модели не соответствовали теоцентризму, поскольку для него истолкование природных явлений не представляло особого интереса и легко объяснялось на основе принципа креации: «косная» природа создана пребывающим в вечности Богом, но не одухотворена им. Интерес же представляют существующие во времени человек и человечество. Августин разработал основанную на идее «стрелы времени» **теологию истории**, в которой развитие человечества предстало в линейной форме: связи *прошлого* (соотносимого с грехопадением Адама и Евы и началом земной истории), ныне *длящегося настоящего* (олицетворяемого искупительной жертвой Христа) и *будущего* (грядущего апокалипсиса и конца земной истории).

Тем самым история оказалась наполненной драматизмом исторического бытия человека и общества. Отличительной особенностью философских представлений об обществе в средние века является его понимание не как собрания разрозненных индивидов, а как *единого человечества*, скрепленного божественной любовью. Василий Великий, философ периода патристики, утверждал, что полнота бытия определяется Богом и про-

является в наличии связываемых разнородных элементов космоса: «И целый мир, состоящий из разнородных частей, связал Он каким-то неразрывным союзом любви в единое общение и одну гармонию...» [9, с. 198].

Существовавшая в средневековом историческом сознании оппозиция установок как на теологическую, так и на светскую, хроникально-придворную интерпретацию событий изменяющегося общества была примирена приданием христианской историософии сильного антропологического акцента. Благодаря этому человек предстал как внутренне противоречивое, но целостное существо: телесное, греховное и одновременно духовное, богоизбранное — «ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» [Рим. 7:15].

История начала приобретать человеческое измерение, а человек обретать свое место в истории. Период распада цельности мира, связанный с крушением античного космоцентризма — по выражению М. Бубера, период «*бездомности*» человека сменяется периодом «*обустроенности*» нового, христианского мира, который воспринимается человеком как домашняя обитель. «Схема этого образа мира — крест, вертикальная перекладина которого есть конечное пространство от небес до преисподней, и проходит она посреди человеческого сердца; поперечная же перекладина являет собой конечное время от сотворения мира до последнего его дня, причем центр этого времени — смерть Христова, всепокрывающая и всеискупительная, приходится на самое средоточие пространства — сердце бедного грешника» [10, с. 167].

Один из ведущих российских историков конца XIX — начала XX в. В. И. Герье (Николай Герье), выделяя основное в теологии истории Августина, на первое место ставит осмысление посреднической роли Иисуса Христа, который был не только человеком, но и Богом. «Вся предшествовавшая этому факту история становилась подготовлением к нему, вся дальнейшая история — его последствием» [11, с. 384]. Вместе с тем, продолжает русский историк, «...в этом цельном христианском мировоззрении Августин почерпнул и все основные постулаты философии истории: понятие о *единстве* человеческой истории, объяснение причины исторических явлений — общего закона их, представление об *эволюционном* характере исторического процесса, о постепенном развитии человечества и о *прогрессе* в историческом движении» [11, с. 384]. Развитие общества представало со всем комплексом характерных для человеческой жизни проблем: смысла человеческого существования и, соответственно, смысла и назначения

истории, свободы и ответственности человека в обществе, любви и ненависти, гордыни и смирения как феноменов бытия человека в истории. Тем самым история перестает быть простой хроникой событий прошлого, имеющей дескриптивный, описательный характер, а, наполняя их драматическим смыслом, заставляет человека думать, переживать и сопереживать действующим историческим лицам.

Именно человек, обладая индивидуальной душой, способен «измерить» время. Благодаря душе он связывает будущее с прошлым, устанавливая существование времени. Лишь в душе, согласно Августину Аврелию, «есть все три времени. Она и ждет, и внимает, и помнит: то, что она ждет, проходит через то, что она внимает, и становится тем, что она помнит. Будущего еще нет, но в душе живет ожидание будущего. Прошлого уже нет, но в душе живут воспоминания о прошлом. Настоящее лишено длительности, но внимание — протяженно. У будущего нет длительности, ибо нет и самого будущего; длительность будущего — это длительность его ожидания. У прошлого нет длительности, ибо нет и самого прошлого; длительность прошлого — это длительность памяти о нем» [12]. Таким образом, как подчеркивает П. П. Гайденко, в душе непрерывно совершаются три различных акта: ожидание (*expectatio*), внимание (*attentio*) и память (*memoria*); предмет ожидания сперва делается предметом внимания, а затем переходит в предмет памяти. Синтез прошлого и будущего осуществляет у Августина внимание, подобно тому, как у Аристотеля связующим звеном между ними служит момент «теперь». Оба мыслителя тем самым подчеркивают онтологическое значение настоящего как «окна в вечность» [13, с. 64—65].

Хотя у Августина в созданной им антропологически ориентированной теологии истории заметен акцент на психологизации времени, значение его интерпретации истории как времени бытия человека трудно переоценить. При этом приоритет мыслитель отдает настоящему времени, а историческая связь времен обеспечивает память человека и, шире, коллективную память человечества. Это не случайно, а обусловлено смыслом христианского вероучения и влиянием искупительной жертвы Христа на образ жизни людей, ожиданием от них осознания своей причастности к искуплению первородного греха. Это влияние артикулировано Блезом Паскалем в одной из статей его знаменитых «Мыслей» под названием «Размышления о тайне Христовой»: «Иисус ищет общества и облегчения со стороны людей. Мне кажется, это единственный случай во всей его жизни. Но Он не получает ни того, ни другого, ибо

ученики Его спят. Иисус будет в агонии до конца мира: **нельзя спать в это время**» [14].

Особое значение для религиозно-философского, а не только теологического обоснования новой исторической реальности — христианского мира, имело учение Августина Аврелия «о двух градах». Они порождаются двумя видами любви — чистой любовью к Богу (*amor Dei*), характерной для *Civitas Dei* (града Божьего), и любовью к себе (*amor sui*), приводящей к *Civitas terrena* (граду Земному). Небесный град составляют люди, существующие на земле и живущие «по духу», следуя нормам христианской морали и ведущие праведный образ жизни, причем не обязательно принадлежащие к церкви. Обитатели же Земного града — это люди живущие «по плоти», для которых на первом месте стоят обыденные мирские заботы. Эти два града не имеют территориальной границы — их обитатели рассеяны по земле и перемешаны в реальном обществе. Поэтому, в отличие от других средневековых теологов, следовавших жесткому противопоставлению града Божьего и града Земного, Августин стремится связать их воедино, говоря о существовании также *Civitas permixta* («Смешанного града»), в котором взаимодействуют церковь и государство.

«Смешанный град» Августина становится результатом божественного деяния и одновременно порождением земной необходимости, снимая крайности иных интерпретаций взаимоотношения града Божьего и града Земного [15, с. 90—93]. История тем самым приобретает хотя и внутренне противоречивый, но целостный характер. Правда, за пределами земной истории на Страшном суде будет окончательно решена судьба двух градов, «из которых одному предназначено вечно царствовать с Богом, другому подвергнуться вечному наказанию с диаволом» [16, с. 388]. При этом, как подчеркивает Августин, образцом для общества «града Земного» должен быть Божественный град, которому присущи стабильность и единение общества.

Завершающую точку в становлении антропологической темы в христианской «идее истории» поставил живший в XII веке аббат одного из бенедиктинских монастырей Иоахим Флорский (Джонаккино да Фиоре). Он создал учение о трех исторических временах — «рубежах» земной истории, соотнося их с событиями Небесной истории, представленной в текстах Библии. «Рубежи эти, — пишет Иоахим, — следует рассматривать различными способами, а именно в широком и узком смысле; т. е. сообразно большим временам, сообразно средним и малым, потому что все исчисляется числом поколений и особенностями времен. Ведь было одно время, в котором люди жили по-

плотски, т. е. до самого [пришествия] Христа, начало Которого в Адаме; другое время, в котором жизнь идет между тем и этим, т. е. от плоти к духу, надо полагать, до настоящего времени, время, начало которого заложено от Елисея пророка или от Осии, царя Иудеи; третье, в котором жизнь идет в духе, очевидно, вплоть до конца света, время, начало которого — от дней блаженного Бенедикта» [17, с. 513].

Так, согласно Иоахиму, в земной истории можно выделить три мировые эпохи. Во-первых, «*Большие времена*», каждое из которых продолжается в течение жизни сорока двух поколений (1260 лет). Во-вторых, «*Среднее время*», включающее три этапа: начало, плодоношение и завершение. Оно предполагает жизнь двадцати одного поколения (630 лет). В-третьих, «*Малое время*» — срок жизни одного поколения, составляющий в среднем 30 лет. Показательно, что у теолога земные мировые эпохи (три состояния мира) в Небесной истории соотнесены с Божественной троицей (у Иоахима очевидна тяга к использованию триады как методологического средства рассмотрения истории): это эпохи Бога-Отца (*Прошлое*), Бога-Сына (*Настоящее*) и Бога-Святого Духа (*Будущее*). Им соответствуют три сословия «избранных», но он все же отмечает, что «... хотя один народ Божий».

Земная история первой эпохи — эпохи Ветхого Завета — характеризуется тем, что люди жили плотски. Такая жизнь свойственна сословию мирян. Земная история второй эпохи — эпохи Нового Завета — отличается переходом «от плоти к духу». Это история сословия священников, клира. Наконец, для земной истории третьей эпохи — эпохи грядущего Третьего Завета, свойственной сословию монахов, будет характерно бытие только «по духу».

Третья эпоха началась со св. Бенедикта и принесет плод в 1200 г., а правозвестником ее начала будет Ангел, имеющий «вечное Евангелие» из Откровения от Иоанна. Для этого Откровения характерна интерпретация Апокалипсиса в духе эсхатологии и хилиазма, предсказывающих наступление тысячелетнего райского состояния на Земле. В эту третью эпоху, по мнению Иоахима, открывается как подлинный смысл Священного Писания, так и смысл всемирной истории. Это станет возможным, так как если в первую эпоху люди обладали *знанием*, во вторую обладают *мудростью*, то в третью эпоху будут обладать «*полнотой ума*» (понимания). В итоге исполнится Нагорная проповедь, объединятся римская и греческая церкви, произойдет окончательное обращение евреев.

Таким образом, Небесная и Земная истории у Иоахима Флорского сближаются на основе раз-

вернутой разработки и использования антропологической темы, но никак не разрешаются. Концепция Иоахима составляет не светскую философию, а теологию истории, хотя в ней нашел отражение исходный культурный дуализм христианства, отраженный в сакраментальной фразе Тертуллиана «Между Афинами и Иерусалимом». Этот дуализм касается интерпретации развития общества и принимает форму бинарной оппозиции, в которой представлены альтернативные методологические тенденции постижения исторического процесса.

Во-первых, это тенденция к теологизации социально-исторической картины мира, ее реалистическому (в терминах средневековой схоластики) пониманию, в которой явный приоритет принадлежит «небесной истории» перед «земной». Для нее характерен метафизический поиск предельных оснований исторического бытия. Итогом ее стало создание теологии истории, исходящей из признания существования объективного всеобъемлющего смысла бытия, который освящает историческую жизнь, присутствует «за ней» и в ее глубинах, являясь результатом божественного замысла. Земная история выступает как процесс искупления «*felix culpa*» («счастливой вины») — грехопадения Адама и Евы, последствием которого стало появление Христа, ведущего к эсхатологическому завершению истории.

Во-вторых, это тенденция к секуляризации исторической картины мира, его номиналистическому истолкованию, постепенному выведению «земной истории» из-под диктата «небесной» (в духе принципа гармонии разума и веры). Ей присуще рассмотрение исторического процесса через призму ценностей обыденной, повседневной жизни. В средние века эта тенденция не имела полноценного концептуального оформления и лишь значительно позже — в Новое время — привела к формированию лишенной религиозного контекста философии истории, для которой смысл истории не является трансцендентно заданным, а имеет внутренний, имманентный характер. Он порождается в конечном счете самими людьми как субъектами истории и привносится в историю как результат их созидательной деятельности.

Таким образом, выросшая из «христианской идеи истории» теология истории, а затем впитавшая ее гуманистический смысл и опиравшаяся на нее как на теоретическую предпосылку светская философия истории, оформившаяся в XVIII в., стали возможны только благодаря синтезу исторической и антропологической тематизаций в рассмотрении общественного развития. В итоге постепенно приходит осознание того, что историче-

ское время определяется не хронологической последовательностью безразличных и непонятных человеку событий, а наличием значимых для него процессов, которые и составляют содержание эпохи, в которой живут люди. Это время, определяемое осмысленной и целенаправленной деятельностью людей, творящих историю. Это время, которое можно охарактеризовать словами выдающегося датского физика Н. Бора, сказанными, правда, применительно к научному творчеству: «Это не драма идей, это — драма людей».

Вместе с тем наряду с проблемой, обозначенной Августином и вынесенной в качестве эпиграфа данной статьи, — «что есть время», решение которой невозможно без обращения к антропологической теме, существует и вторая, серьезная проблема, имеющая как теоретический характер, так и жизненное, практическое значение для человека. В «Мыслях» Блеза Паскаля она сформулирована таким образом: «Мы никогда не ограничиваемся настоящим. Желаем, чтобы поскорее наступило будущее, сожалеем, что оно как будто медленно подвигается к нам; или вспоминаем прошедшее, хотим удержать его, а оно быстро от нас убегает. Мы так неразумны, что блуждаем во временах, нам не принадлежащих, не думая о том, которое дано нам. Мы суетно пребываем мыслью во временах, которых уже нет более, и без размышления упускаем настоящее. Оно-то именно всегда и не нравится нам» [14].

Завершая свои рассуждения, французский мыслитель заключает: «О настоящем мы почти не думаем, а если и думаем, то только ради того, чтобы из него научиться располагать будущим. Настоящее никогда не составляет нашей цели: прошедшее и настоящее — наши средства, а цель — одно будущее. Таким образом, мы никогда не живем, но надеемся жить; а так как всегда рассчитываем на счастье, то, несомненно, никогда его не достигаем» [14].

Действительно, современный человек-прагматик настолько погружен в заботы дня настоящего, думая о благах дня будущего, настолько устремлен в это манящее его будущими благами грядущее, настолько оказывается озабоченным достижением, используя выражение М. Вебера, «скалькулированных» целей действия, что не задумывается ни об их смысле, ни о смысле собственной жизни в целом. Такой человек, обладающий технократически ориентированным мышлением, полагает себя вершителем будущего человечества, забывая, однако, библейскую истину: «какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» [Мф., 16:26].

Быть может, современному взрослому человеку стоит прислушаться к мнению французского мо-

ралиста XVII в. Жана де Лабрюйера, подметившего, что «у детей нет ни прошлого, ни будущего, зато, в отличие от нас, взрослых, они умеют пользоваться настоящим» [18, с. 349], и начать ценить *настоящее* время.

Список цитированных источников

1. Риккерт, Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт. — М., 1998.
2. Конфуций. Лунь юй / Конфуций // Изречения / Конфуций. — М., 2000.
3. Лао-цзы. Дао дэ цзин // Антология мировой философии: в 4 т. — М., 1969—1972. — Т. 1. — 1969.
4. Лосев, А. Ф. Античная философия истории / А. Ф. Лосев. — М., 1977.
5. Аристотель. Политика / Аристотель // Сочинения: в 4-х т. — М., 1978—1983. — Т. 4. — 1983.
6. Тиллих, П. Избранное. Теология культуры / П. Тиллих. — М., 1995.
7. Бердяев, Н. А. Царство духа и царство кесаря / Н. А. Бердяев. — М., 1995.
8. Гуревич, А. Я. Индивид и социум на средневековом Западе / А. Я. Гуревич. — СПб., 2009.
9. Св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев / Св. Василий Великий // История средневековой философии: в 2 ч. — Минск, 2002. — Ч. 1.
10. Бубер, М. Проблема человека / М. Бубер // Два образа веры / М. Бубер. — М., 1995.
11. Герье, Н. Блаженный Августин / Н. Герье. — М., 2003.
12. Августин Аврелий. Исповедь. XI, 28 / Аврелий Августин [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://lib.ru/HRISTIAN/AWRELIJ/ispowed.txt>. — Дата доступа: 27.04.2015.
13. Гайдено, П. П. Время. Длительность. Вечность / П. П. Гайдено. — М., 2007.
14. Паскаль, Б. Мысли / Б. Паскаль [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://vzms.org/pascal.htm>. — Дата доступа: 27.04.2015.
15. Козловски, П. Общество и государство: неизбежный дуализм / П. Козловски. — М., 1998.
16. Августин Блаженный. О граде Божием / Августин Блаженный // История средневековой философии: хрестоматия: в 2 ч. — Минск, 2002. — Ч. 1: Патристика.
17. Иоахим Флорский. Согласование Ветхого и Нового Заветов / Иоахим Флорский // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья: в 2 т. — СПб., 2001. — Т. 1.
18. Лабрюйер, Ж. де. Из «Характеров, или нравов нынешнего века» / Ж. де Лабрюйер, Ф. де Ларошфуко // Суждения и афоризмы / Ф. де Ларошфуко, Б. Паскаль, Ж. де Лабрюйер. — М., 1990.

Дата поступления в редакцию: 03.05.2015 г.